

8. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik Tübingen, 1990.
9. Künne W. Verstehen und Sinn // Bühler A. (Hrsg.) Hermeneutik. Heidelberg. S. 61-78., 2003.
10. Meier G.F. Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Hamburg, 1996.
11. Rusterholz P. Semiotik und Hermeneutik // Nassen U. (Hrsg.) Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik. Paderborn, München, Wien, Zürich., 1979.
12. Schleiermacher F.D.E. Die allgemeine Hermeneutik // Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984. Berlin, New York., 1985.
13. Schleiermacher F.D.E. Hermeneutik und Kritik: mit einem Anhang philosophischer Texte Schleiermachers. F.a.M., 1999.
14. Scholtz G. Was ist und seit wann gibt es "hermeneutische Philosophie"? // Dilthey-Jahrbuch. Bd.8/1992-93, Göttingen, S.93-119.
15. Scholz O.R. Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie. F.a.M., 2001.
16. Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.1. F.a.M., 1999.

**Диалектика бытия и мышления  
в романтической герменевтике Ф. Д. Э. Шлейермахера**

**Огнев А.Н., Самара**

к. филос. н., доцент кафедры философии,  
Самарский университет

*В статье рассматривается романтическая герменевтика Ф.Д.Э. Шлейермахера в контексте основных мировоззренческих проблем немецкого романтизма. Основное внимание уделяется диалектике бытия и мышления как герменевтической проблеме. Указаны идейные истоки герменевтики Ф.Д.Э. Шлейермахера, показаны его связи с немецким романтическим мифом. Выявлены противоречия герменевтической концепции мыслителя и определены их исходные предпосылки. Установлены пределы, в которых может осуществляться рецепция романтической герменевтики.*

*Ключевые слова: бытие, мышление, романтизм, мировоззрение, идея, субъективность, двоемирие, герменевтика, диалектика, интерпретация.*

**A.N. Ognev, Samara**

**Dialectics of Being and Thinking  
in Romantic Hermeneutics F. E. D Schleiermachers.**

*The article deals with the romantic hermeneutics of F. E. Schleiermacher in the context of the main world problems of German romanticism. The focus is on the dialectic of being and thinking as a hermeneutic problem. The ideological origins of*

*F. E. D. Schleiermacher, showing his connection with the German romantic myth. The contradictions of the hermeneutic concept of the thinker are revealed and their initial premises are determined. There are limits to the reception of romantic hermeneutics.*

*Keywords: being, thinking, romanticism, worldview, idea, subjectivity, double-worldness, hermeneutics, dialectics, interpretation.*

Возникновение романтического мифа как тотальности большого стиля, выражающей мировоззренческую характерологию самосознания эпохи вызвало к жизни не только уникальный художественный метод, получивший признание в качестве первого прецедента, конституирующего поле эстетического опосредствования всемирной литературы, но и сделало возможным диалектическое понимание сути художественного творчества, что предполагало глубинное постижение антагонизма жизни и мысли, бытия и мышления, субъективного замысла и эстетической объективации. Романтическая субъективность предстала как миф, порождающий внутри своей целостности парадоксальные идеации, каждая из которых заключала в себе возможность иронического дистанцирования от факторов собственного реального генезиса. Именно это обстоятельство вызвало к жизни потребность в истолковании мировоззренческой инициативы романтизма, следствием чего явилась герменевтическая концепция Ф. Э. Д. Шлейермахера, которая не только отразила динамику романтического мифа, но и создала прецедент нового отношения к Слову, став предпосылкой для целого ряда интерпретативных практик в последующей истории философии.

Необходимость диалектического истолкования романтического мифа вытекает из тематической конструктивной условности, заложенной в самом его основании, из принципа «романтического двоемирия», предполагающего антагонистическое противоречие между жизнью и мыслью, реальностью и идеалом, творческой свободой субъекта и мерой воплощения последней в косном и неидеальном материале. Характеризуя эту исходную коллизию, лежащую в основании художественного конфликта, В. М. Жирмунский писал: «Борьба с жизнью, приспособление к ней, видоизменения и гибель идеи представляют картину в высокой степени сложную и интересную; но там, где слово сказано впервые, оно звучит с особенной силой и особенно глубоко» [9, с. 184]. Романтики вполне сознательно ставят акцент на этом противоречии, придавая особое значение оригинальности творческой интенции, исходящей из глубины художественной индивидуальности. Этот мировоззренчески-декларативный момент оказывается выразительным плеоназмом, если принять во внимание как конфликт романтиков с Просвещением, так и романтический культ «органических» идеалов Средневековья в гейдельбергский период, нашедший свое выражение в романтической концепции «народности». Именно поэтому романтизм нуждается в персонафицированной фигуре своего компетентного герменевта, способного преподнести мировоззренческую апологику романтических художественных мифологем в диалектическом ключе, преобразовав прагматические противоречия романтического контекстообразования в сущностные идеации, обладающие интуитивностью для носителя индивидуалистической творческой субъективности.

Такой компетентный герменевт фокусирует романтическую эмпатию мировоззренчески, сообщая ей узнаваемость непосредственно переживаемого жизненного образа. Перефразируя известный афоризм Вольтера, можно признать, что если бы Шлейермахера не было, то его следовало бы выдумать.

Весьма примечательно то обстоятельство, что отец романтической герменевтики оказался в стороне от неокатолической волны, захлестнувшей ведущих деятелей романтического движения. Это гарантировало ему необходимую духовную независимость и укрепляло его в его специфическом статусе, сохраняя дистанцию по отношению к некоторым индивидуалистическим эксцессам романтического мировоззрения, на которые, в частности, указывал Жан-Поль в своем «Кошмаре атеиста». Еще Г. Гейне признавал: «Немецкая философия, несмотря на то, что она теперь ставит себя рядом с протестантской церковью и даже выше её, является все же лишь её дочерью» [6, с. 165]. Отсюда проистекает тот замечательный такт, с которым Ф. Э. Д. Шлейермахер относился к идеалу этической автономии, который мог сложиться только в контексте протестантского миропонимания, важнейшим аспектом которого остаётся свобода в интерпретации Священного Писания, что в высшей степени благотворно сказалось на духовном содержании романтических герменевтических штудий. Прав был Р. Гайм, когда писал: «В воззрении Шлейермахера на религию всего важнее было то, что он считал религию за выражение самого глубокого и самого сильного влечения человеческой природы, но в то же время полагал, что она не должна отнимать прав на самостоятельность ни у одного из человеческих стремлений, ни у одной из сфер человеческой деятельности. Он проповедовал мистицизм, но проповедовал его с критическим здравомыслием» [4, с. 434]. Следует также согласиться с характеристикой шлейермахеровской позиции, данной Н. Я. Берковским: «Шлейермахер в своих «Речах» объявляет настоящим предметом религии не Бога теологов, а романтический «универсум», природу, соединённую с человечеством. Религиозное чувство, по Шлейермахеру, – это чувство связи индивидуума с коллективной жизнью. Чудо это – универсальная жизнь, явленная нам в индивидуальном образе» [1, с. 127]. Романтическая герменевтика фокусирует именно в нем свои эмпатические установки, отводя мыслительным нормативам догматического опосредствования второстепенную роль.

Достоинство и взвешенность мировоззренческого амплуа компетентного герменевта во многом обусловлены рецепцией как просветительской традиции, так и ее оппонентов из числа немецких иррационалистов «Века разума». Романтическая герменевтика во многом опирается на доктрину духовного совершенствования человечества (*Vollendungszeit*), сформулированную Г. Э. Лессингом в малых теологических трактатах и в его программном манифесте «Воспитание человеческого рода». Отличие шлейермахеровской позиции от лессинговской состоит в отсутствии просветительского дидактизма. Не менее примечательно и шлейермахеровское отношение к личности Б. Спинозы, которого он помещает в романтический Пантеон величайших духовных гениев человечества, следуя ключевым позициям штюрмерской апологетики спинозизма, намеченным И. Г. Гердером. Вместе с тем, компонентному герменевту романтизма близок

антиаутический пафос Ф. Г. Якоби, который писал: «Производное от слова «разум» (Vernunft), есть уразумение, выяснение (vernehmen). Никакой разум не может оказаться каким-либо выяснением, если он занят выяснением лишь самого себя. Иными словами: никакой разум не занимается лишь самим собою» [5, с. 215]. Эта инспиративная установка «философии чувства и веры» была глубоко укоренена во внутренних структурах романтической герменевтики. Не в меньшей степени Ф. Э. Д. Шлейермахеру близки и некоторые интуиции И. Г. Гамана из его «Сократических достопамятностей»: «Вера не есть творение разума и не может поэтому подвергаться его нападкам, поскольку вера имеет столь же мало общего с доводами, как способность видеть и ощущать вкус» [7, с. 440]. В романтической герменевтике это представление освобождается от репутационных коннотаций гамановского литературного юродства, приобретая мотивационную тематичность. На этой основе возникает консенсус и с тезисами кантовской философии религии: «Неопределённое понятие о Боге совершенно ничем мне не помогает. Напротив, понятие Бога является моральным понятием и практически необходимо, так как мораль содержит условия поведения разумных существ, при которых только они и могут быть достойны счастья» [11, с.119]. Парадоксальность романтической герменевтики состоит в том, что в ней преодолеваются и снимаются частные противоречия различных идейных тенденций ради раскрытия сущностного духовного содержания, которое они, каждый на свой лад, пытаются свести к особенным понятийным форматам. Ф. Э. Д. Шлейермахер показал, что по отношению к ним первична сама духовная жизнь с тем чувством реальности, которым несомы её значимые идеации, а не объяснения этой общности внешними и отчуждёнными конфигурациями понятий, выражающими неполноту интуирования идей.

Идеологам романтического движения такого рода ориентация на всеобъемлющий консенсус в целом была чужда, поскольку романтизм не мог изжить (в том числе и чисто эстетически) мотивации «несчастливого сознания», порождающих сущностный диссонанс между бытием и мышлением. Романтики могли позволить себе роскошь быть революционерами в плане художественной практики, оставаясь вполне демонстративными реакционерами по своим политическим воззрениям. Романтическая демонстративность имеет психодефензивную подоплеку, а потому ей не суждено приобрести доказательность в порядке логических формализаций, что, в свою очередь, требует герменевтической инстанции, которая бы могла восстановить утраченное единство самосознания как духовного акта, протекающего вне фактографии реальных по объективным критериям реквизитов жизненного мира. Романтическая герменевтика раскрывает сущностные противоречия нового художественного метода диалектически, оставляя вопрос о его продуктивности непредрешённым.

Романтики трактовали Великую Французскую революцию, гётевского «Майстера» с его индивидуалистическим гуманистическим универсализмом и «Наукоучение» Фихте с его радикальным антииндивидуалистическим пафосом как самые значимые тенденции современности, совершая это заведомо демонстративно и игнорируя сущностные дистинкции, которые делали в сфере духа

содержательно несовместимым то, что *defacto* в истории приобретало хронологическую одновременность. Романтики усматривали в революционных событиях проявление стихийной природной силы духа, но идеализировали внеисторическим образом «органический» уклад народности, который был обречен *ipso facto* революцией на отрицание. Романтики принимали гётевский гуманистический универсализм, но отвергали провозглашённую им программу эстетического примирения с действительностью как «олимпийскую» отстранённость, заигрывая с демоническим началом, которое И. В. Гёте весьма последовательно отвергал. В этих условиях романтическая герменевтика приобретала особую значимость и вполне могла претендовать даже на высшую мировоззренческую санкцию. Примечательно, что для Ф. Э. Д. Шлейермахера такой поворот событий, бывший весьма вероятным по логике контекстуальных презумпций романтизма, представлялся противоречащим существу тех мировоззренческих задач, которые он сам для себя считал в подлинном смысле слова актуальными и приоритетными.

Будучи субъективистами, романтики принимали тезис И. Г. Фихте об активности сознания, игнорируя то обстоятельство, что мыслитель видел целью своей философии развенчание индивидуальности в теории и элиминацию её в ходе исторической практики, легитимированной тотальным государством. Романтиков вдохновляли следующие признания И. Г. Фихте: «и моя природа, поскольку она в указанном смысле необходимо причисляется ко мне, то есть поскольку она есть непосредственный объект сознания, также должна зависеть только от самоопределения» [14, с. 147]. Шлейермахерова мысль чужда психопатическому представлению фихтеанства о том, что вещи на самом деле таковы, каковыми они представляются в модусе долженствования, а потому романтическая герменевтика ограничивает этот субъективистский произвол тезисом о чувстве универсальной зависимости, которое индивид не в праве игнорировать, не впадая в противоречие с собственной совестью. Прибегая к *convensio per limitationem*, Ф. Э. Д. Шлейермахер, с одной стороны, удерживает романтическое самосознание в границах человеческой презумпции аутентичности, а с другой позволяет идеировать те формы реального обращения, которые оказываются востребованными по показаниям художественной практики, передающей содержание «чувства» детерминированным самими признаками присущими ему чувственной формы. Поэтому для компетентного герменевта вполне очевидно, что романтический индивидуализм с его претензиями на самоопределение в тотальности большого стиля не может игнорировать понятие детерминизма как такового, устанавливающего границу между субъектом и объектом. Если субъект существует, то он не может удостовериться в этом факте посредством рефлексии по поводу «чувства универсальной зависимости», без которого никакое мышление не может стать актуальным. Эта презумпция романтической герменевтики обладает универсальной значимостью и вне романтического контекста, формируя условие сохранения тематичности субъекта, на которое указал И. В. Дёмин, рассматривая семиотические аспекты герменевтики исторического опыта: «Границы не существуют сами по себе, они имеют свойство стираться и потому

должны постоянно обновляться, прочерчиваться человеком заново» [8, с. 243]. Итак, именно в романтической герменевтике с её тезисом о «чувстве универсальной зависимости» впервые была постулирована *differentiaspecifica* историчности человека как самосознающего существа.

Романтизм с его пафосом томления по бесконечному своей ночной стороной исповедует и тоску по смерти (*SehnsuchtnachdemTode*), что вытекает из аутентичного контекста антитезы дневного и ночного познания, сформулированной Новалисом. Особенно характерно для этого признания то, что оно осуществляется в жанровом формате фрагмента, сознательно культивировавшемся теоретиками романтизма. Новалис, исповедуя эстетическую ценность фрагмента в мировоззренческом ключе антитезы дневного и ночного познания, писал: «Когда умирает дух, становится он человеком. Когда умирает человек, становится он духом. Свободная смерть духа, свободная смерть человека. Что соответствует в высших человеческому существованию? Существование демонов или гениев, которым тело – то, что нам душа» [13, с. 145]. Принимая во внимание аспект содержательного тождества гениального и демонического в аутентичном античном контексте, следует увидеть в этой романтической декларации своеобразное горькое признание в неудовлетворённости романтической эстетикой развоплощения, от которого ни один романтик не властен избавиться, пока он актуально включён в творческую коллизию. Катарсический смысл, которым обладает романтическое умонастроение, впервые был открыт в этой связи именно Ф. Э. Д. Шлейермахером, откликнулся в «Речах о религии» на безвременную смерть поэта: «— я хочу вам указать на один великий пример, который вы должны были бы знать так же хорошо, как и приведённый пример мыслителя, — на преждевременно усопшего божественного юношу, для которого все, чего касался его дух, было искусством, и все мирозерцание – одной великой поэмой, на юношу, которого бы, хотя он едва произнёс свои первые звуки, должны были причислить к самым богатым поэтам, соединяющим глубину с ясностью и жизненностью. Узрите в нем силу воодушевления и рассудительности благочестивой души...» [29, с. 41-42]. Обращение не к роковому сомнению Новалиса, а к завещанной им памятью о целостности духовного опыта, становится для романтической герменевтики исходным пунктом переосмысления фрагмента как катарсического фокуса интуитивного прозрения ценности жизни, смысл которой не упраздняется смертью: «я должен отослать вас к вам самим, к вашему собственному восприятию живого мгновения. Вы должны уловить себя самих до начала сознания или по крайней мере вывести для себя состояние сознания до предшествующего ему. Вы должны заметить возникновение вашего сознания, а не размышлять над уже возникшим» [29, с. 42]. Эта рекомендация неисполнима в рамках жизненного мира, но в ней заключена ключевая условность романтической эстетики *totogenere*. Шлейермахеровская промемория разрешается в романтический иронический троп.

Ирония составляет программный момент романтической эстетики не в меньшей степени, чем сакрализация автореферентности фрагмента или чем антитеза дневного или ночного познания. Ф. Шлегель, стоя у истоков генерализа-

ции этого тропа в статус художественного метода, считал ее произвольным, но вполне обдуманым притворством (*Verstellung*). Именно ирония позволяет осуществить эстетическую прокрастинацию разрешения парадокса романтического двоемирия, не впадая в изостенение классического скепсиса по поводу антитезы бытия и мышления. Ф. Шлегель учил: «Она возникает, когда соединяются понимание искусства жизни и научный дух, совпадает законченная философия природы и законченная философия искусства. Она содержит и пробуждает чувство неразрешимого противоречия между безусловным и обусловленным, между невозможностью и необходимостью исчерпывающей полноты высказывания» [18, с. 287]. Шлегелевское признание оказывается обоснованием не только востребованности герменевтического ракурса в целях реконструкции творческого акта *postfestum*, но и паролем активации герменевтической условности в несобственном, несвойственном ей качестве. Ф. Шлегель ожидает от герменевтической инициативы, образующей форматив иронической коллизии, способности пробуждать спящий потенциал идеи в материале художественного опосредствования: «Идея – это понятие, доведенное до иронии в своей завершённости, абсолютный синтез абсолютных антитез, постоянно воспроизводящая себя смена двух борющихся мыслей. Идеал – идея и факт одновременно» [18, с. 296]. Далее Ф. Шлегель требует от идеалов той же жизненности, какой обладали античные боги для художника, стремившегося их запечатлеть в их неотчуждаемом бессмертном качестве. В романтической герменевтике Ф. Э. Д. Шлейермахера доведение понятия до иронии «не исчерпывает всеобщего предмета религии и есть редко чистая и всегда недостаточная форма выражения религиозного сознания» [29, с. 110]. Шлейермахеровское воззрение оказывается более содержательным, чем романтический паниронизм в шлегелевском понимании: «это есть не то бессмертие вне времени и позади времени, или, вернее, лишь после этого времени, но все же во времени, – а бессмертие, которое мы можем непосредственно иметь уже в этой временной жизни и которое есть задача, постоянно требующая нашего разрешения» [29, с. 111]. Пока эта задача не разрешена, ирония оказывается свидетельством трансценденции, отложенной по субъективным показаниям.

Проблема трансценденции, к которой приводит продуманная романтическая герменевтика, неизбежно возникает в сознании любого последовательного романтика, но она далеко не всегда оказывается осознанной в связи с проблемой понимания. Для романтизма как литературного начинания, придающего универсальную мировоззренческую значимость условным художественным приемам, абсолютизация которых обречена на признание их несостоятельности, характерна позиция В. Г. Вакенродера: «Творец словно бы заключил всех людей, также как зверей или птиц, в определённые роды и классы естественной истории духа; всякий видит все лишь из своей темницы, и никто не может выпрыгнуть за пределы своего рода» [3, с. 181]. Звучит знакомая ламентация на мотив платоновского мифа о пещере. Для компетентного герменевта эта проблема выглядит несколько иначе. Ф. Э. Д. Шлейермахер не считает эту ограниченность фатальной, хотя и признает, что она некоторым образом прописана в самих онтологических основаниях. Само чувство, которым одарен человек, показывает, что система

родовидовых отношений, будучи привязанной к предметным запросам опыта, рассчитана на нечто неизмеримо большее, нежели то, что наличествует в сухом остатке предметной рефлексии: «Понятия же, лежащие в основе этих учений, подобно нашим опытным понятиям, суть не что иное, как общее обозначение для определенного чувства – обозначение, в котором религия сама по себе не нуждается, как в нем почти не нуждается и передача религиозных чувств, но в котором нуждается и которое создает рефлексия» [29, с. 95]. Религия открывает в человеке вкус к бесконечности и воспитывает его в том смысле, в каком этот вкус облагораживает чувство человека как таковое, взятое безотносительно к предметным ограничениям, имеющим эмпирическое происхождение, которые, однако, вполне законны в том, конечность чего они отражают. Абсолютизация этих условностей и наделение их сверхценным статусом представляет собой один из главных соблазнов художественной практики романтизма. Помимо Ф. Э. Д. Шлейермахера это предчувствовал К. В. Ф. Зольгер, когда предрекал: «Наступит день, когда мы можем оказаться в мире, где вовсе не будет истинной красоты, и только манящие и дразнящие призраки прекрасного останутся нам в удел» [10, с. 77]. В шлейермахеровском смысле это был бы мир, в котором отсутствует божественное Откровение, конкретика которого лишена вкуса к бесконечному. Все сущее стало бы понятным, лишившись своего ценностного смысла. Никакое духовное содержание не рождалось бы в акте мышления. Вот почему Й. Гёррес настаивал: «В противодействии созерцания и рассуждения возникает как продукт Идея» [20, с. 64].

Этот диалектический мотив, значимый для романтической герменевтики, получил свое системное развитие в шеллингианстве, в котором, если верить К. Фишеру «предположение обособленности понятий от объектов делает совершенно необъяснимым согласие между ними» [16, с. 129]. В этом состоит догматизация самой рациональности как познания сущего в его конечности. Поэтому Ф. В. Й. Шеллинг признавал: «Рационализм по своей природе был чисто имманентной философией, он познавал лишь имманентную субстанцию. Но понятие Бога – не субстанция» [17, с. 107]. В этом пункте шеллингианство приходит к солидарности с выводами романтической герменевтики. Ф. Э. Д. Шлейермахер, однако, был настроен еще радикальнее, когда утверждал, что «в душевной области первичное не может быть достигнуто только, если вы осуществите в себе как бы второе искусственное его творение» [19, с. 33]. Этот выход за пределы готовых понятийных диспозиций оказывается диалектической уловкой романтической герменевтики, относительно которой следует согласиться с Ф. В. Й. Шеллингом, что «не придется искать никакого пути, кроме того, чтобы попасть в горний мир» [2, с. 122]. Диалектика бытия и мышления в романтической герменевтике самым фактом своего наличия свидетельствует о том, что проблема трансценденции не может быть элиминирована из порядков, гарантирующих понимание, коль скоро ни бытие, взятое безотносительно к своей мыслимости, ни мышление, не обременяющее себя вопросом о том, какой мерой реальности располагает то, что им мыслится, не обладает способностью вызывать вкус к бесконечности, посредством которого удостоверяется наличие смысла, образу-



ющее сущностное средоточие для носителя «чувства универсальной зависимости», каковым является человек, нуждающийся в понимании.

Шлейермахеровская герменевтика, будучи порождением романтической субъективности, была рассчитана на разрешение парадоксов в её контекстообразовании, а потому не могла пережить исторического снятия тех оснований, на которых строилось романтическое двоемирие. В настоящее время совершенно бессмысленно желать понимать автора так же хорошо, как он себя понимал, претендуя на то, чтобы в перспективе понять его еще лучше. Всё дело в том, что пресловутое «лучше» оказывается переменной величиной, демонстрирующей признаки вопиющей несоизмеримости не только применительно к бытию и мышлению, но и к мере ценностно-мотивированной мировоззренческой эмпатии, без которой романтическая герменевтика обречена на внутреннюю профанацию значимых для неё сверхзадач. В той мере, в какой для нас они становятся «техническими», они теряют свой сакральный статус для индивида, не чувствующего своей индивидуальности, а организующего её на основании «правил», приходящих к нему извне. Следует согласиться с утверждением А. Ю. Нестерова: «Невозможно задать вопрос о внесемиотических основаниях, с помощью которых можно было бы установить, что некоторое значение обозначено знаком истинным образом, поскольку эти основания и есть собственно сами семиотические механизмы. Этот факт делает основания семиотического описания метафизическими» [12, с. 46]. В той мере, в какой этот метафизический момент обнаруживает в себе признаки «искусственной сотворённости», навыки компетентного романтического герменевта могут быть ревитализированы в понятийном объеме этого метафизического момента, но им не суждено развиваться до аутентичного (с точки зрения романтической герменевтики) диалектического содержания, поскольку сам компетентный романтический герменевт дезактуализирован относительно оптимального формата своего функционала. Сам Ф. Э. Д. Шлейермахер вполне представлял себе эту ситуацию, когда писал: «что и как слишком далеки для них, им нужно лишь *почему* и *зачем*, и при том не по существу, а только в определённых отношениях» [19, с. 121]. С возвращением сущностной постановки вопроса можно надеяться на рекапитуляцию компетентного романтического герменевта, а вне таковой – только трактовать вопрос о соотношении бытия и мышления как диалектический плеоназм, принадлежащий истории исчерпанной классической традиции.

## Литература

1. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. СПб.: Азбука-классика, 2001. 512 с.
2. Бонаventura. Ночные бдения. М.: Наука, 1990. 256 с.
3. Вакенродер В. Г. Фантазии об искусстве. М.: Наука, 1990. 256 с.
4. Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого духа. СПб.: Наука, 2006. 893 с.
5. Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры. СПб.: 2006. 487 с.

6. Гейне Г. Собр. соч. в 6 т. Л.: Гослитиздат, 1958. Т. 6. 470 с.
7. Гильманов В. Х. Герменевтика «образа» И. Г. Гамана и Просвещение. Калининград: Изд-во КГУ, 2003. 596 с.
8. Дёмин И. В. Семиотика истории и герменевтика исторического опыта. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017. 273 с.
9. Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб.: Аксиома-Новатор, 1996. 232 с.
10. Зольгер К. В. Ф. Эрвин. Четыре диалога о прекрасном и об искусстве. М.: Искусство, 1978. 432 с.
11. Кант И. Лекции о философском учении о религии. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2016. 384 с.
12. Нестеров А. Ю. Семиотика, техническая герменевтика и аналитическая философия: проблема соотношения // Семиотический поворот в социально-гуманитарном познании: истоки, предпосылки, культурный контекст. Коллективная монография. Самара: Самарская гуманитарная академия. 2018. С. 38–46.
13. Новалис. Гейнрих фон Оффтердингер. Фрагменты. Ученики в Саисе. Новалис. Литературный этюд Т. Карлейля. СПб.: Евразия, 1995. 240 с.
14. Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения. Наукоучение 1805 г. Наукоучение 1813 г. Наукоучение 1814. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2006. 620 с.
15. Фишер К. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб.: Издание Д. Е. Жуковского. 1905. 893 с.
16. Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. СПб.: Алетейя, 2000. 464 с.
17. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827-1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск: Водолей, 1999. 320 с.
18. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. Т. 1. 479 с.
19. Шлейермахер Ф.Э.Д. Речи о религии к образованным людям, её прези-рающим. Монологи. М.: Русская мысль, 1911. 390 с.
20. Эстетика немецких романтиков. М.: Искусство, 1987. 796 с.

### **К истокам спора Шлейермахера с Кантом: философские основания понятия Gefühl**

**Ананьева Е.М., Санкт-Петербург**  
к. филос. н., ст. преподаватель  
кафедры философской антропологии,  
Институт философии СПбГУ

*В философских построениях Фр. Шлейермахера одним ключевых терминов выступает понятие чувства (Gefühl). Следует признать, что вхождение этого термина в разные предметные контексты этих построений исследовано нерав-*